



# ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology  
History and Critics

ALFONSO CARIOLATO

L'esistenza insacrificabile come esigenza del pensiero

EPEKEINA, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 31-53

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v3i2.55

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA  
PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# L'esistenza insacrificabile come esigenza del pensiero

*Alfonso Cariolato*

## 1

Si tratta, *ancora*, del sacrificio. Così, almeno, ci viene detto, suscitando in noi un certo disorientamento, se non un vero e proprio sconcerto. La prima impressione, infatti, è che la filosofia, tornando a mettere a tema il sacrificio, avanzi una pretesa inopportuna, se non assolutamente fuori luogo. Il meno che sembra potersi dire è che ci si trova di fronte a un'indebita invasione di campo. Va senz'altro da sé che tante altre discipline avrebbero più diritto della filosofia a prendere qui la parola. Dopo le grandi, dotte, costruzioni della sociologia, dell'antropologia, dell'etnologia, della psicoanalisi, della teologia, dell'archeologia, della storia delle religioni e della psicologia analitica, nonché di tutte le teorie del sacrificio o del suo superamento proposte dal cristianesimo a partire dai Padri della Chiesa fino a René Girard e, prima, nell'ebraismo, nello Zoroastrismo e nelle religioni orientali come il Taoismo, il Confucianesimo e il Buddhismo – costruzioni, certo, più o meno discutibili, perché discutibile, se non addirittura fittizio e meramente funzionale, è finito per apparire, come vedremo, l'oggetto stesso di tali discipline –, ebbene, con quale pertinenza la filosofia torna a interrogarsi sulla logica sacrificale?

In effetti, il problema non può essere quello di produrre un'ennesima teoria del sacrificio, in quanto – se così fosse – la filosofia non avrebbe con tutta probabilità neppure i mezzi per poterla approntare. Da questo punto di vista, il lavoro dei saperi e delle scienze sopracitati è insostituibile, non si può che prenderne atto. Del resto, il compito della filosofia non può ridursi nemmeno a un'analisi epistemologica delle diverse teorie proposte da altre discipline. La ragione della messa a tema del sacrificio in filosofia, dunque, deve essere cercata altrove. E deve partire dalla constatazione che la filosofia occidentale non solo ha prodotto o contribuito a produrre nei secoli la nozione o il concetto di sacrificio, ma che l'idea, la struttura o addirittura il fantasma del sacrificio si agita nel seno stesso del pensiero, spesso ammaliandolo

ed esercitando su di esso una vera e propria attrattiva (paradigmatica è, a questo proposito, la figura e l'opera di Georges Bataille; ma se in quest'ultimo tutto ciò si fa evidente fino al limite dell'ossessione, è la gran parte della cultura e della filosofia occidentale a sentire in modo più o meno latente il fascino dell'esperienza sacrificale). Detto in altri termini, vi sarebbe una *coazione al sacrificio* nello stesso pensare, nel farsi del pensiero, che si tratterebbe non già di eliminare, cosa peraltro alquanto improbabile, ma di porre ogni volta in evidenza, localizzare, circoscrivere, delimitare e mettere in condizione di nuocere il meno possibile. Perché con il sacrificio ne va sempre di una o più vittime, della violenza e della messa a morte ritenute lecite e dunque ammesse e giustificate, nonché – come vedremo – dell'accesso a una condizione “altra” di fronte alla quale *questa* condizione, *questa* vita, o comunque certa vita così com'è, viene ritenuta appunto sacrificabile.

Inoltre, la difficoltà nell'impostare la questione del sacrificio in filosofia, ma non solo in filosofia, risiede nel fatto che, da una parte, l'Occidente accredita se stesso e si propone come la civiltà post-sacrificale per antonomasia, o meglio: la civiltà nella quale il sacrificio diventa qualcos'altro, dove peraltro non è chiaro né come debba essere inteso il sacrificio prima di diventare altro, né cosa sia questo altro (del) sacrificio. Parlando di “sacrificio”, insomma – e si ricordi che il termine non è soltanto interamente «latino/cristiano», ma anche che «dice qualcosa che non dice alcun termine di altra provenienza. Esso non traduce, ma instaura un significato»<sup>1</sup> –, spesso non si capisce di che cosa si stia parlando. Di qualcosa appartenente alla notte dei tempi dell'umanità? di una categoria ormai sorpassata? di una pratica che non esiste più o che sì, esiste, ma in modalità e accezioni completamente diverse che ne modificano profondamente il senso?

«Non c'è più sacrificio», dicono alcuni; «vivere è sacrificio», rispondono altri, mostrando indirettamente l'enorme spettro semantico associato al termine “sacrificio”, che va dal designare una serie di pratiche peculiari e spesso estremamente sofisticate poste alla base del costituirsi e rinnovarsi dei diversi gruppi sociali, e quindi preposte alla regolamentazione dei ruoli attribuiti agli uomini, alla divinità e agli animali nel cosmo, ai rapporti che legano gli uomini fra di loro, allo

---

1. NANCY 1992, 217 (trad. lievemente modificata).

strutturarsi della comunità e delle politiche che la governano, nonché ai saperi che ne derivano. A questo si aggiunge una sorta di interiorizzazione del sacrificio come avviene in diverse forme nelle religioni e nelle morali, non soltanto occidentali, ma anche nella psicologia del profondo, per esempio, e che da tempo ormai costituisce il mondo che è il nostro, dove più che un rito esteriore, il sacrificio diventa una delle modalità di esplicazione della stessa esistenza, attraverso un procedimento di metamorfosi e di metaforizzazione tanto insistito quanto problematico. In particolare, sembra che l'Occidente abbia creato il concetto di sacrificio non solo come categoria utile per analizzare una serie di fenomeni propri delle civiltà primitive o comunque arcaiche, ma anche per distanziarsene, per allontanarsene, per poter dunque dire, all'interno dello stesso movimento: questo *era* il sacrificio, ma *noi* non siamo più dentro questa logica. Ci troviamo allora di fronte a un'ambiguità di fondo: da una parte, vi è uno sforzo continuo per affermare che il sacrificio come pratica cruenta appartiene al passato, e a un passato lontano, da cui saremmo definitivamente usciti, dall'altra, l'evidenza straziante e insostenibile, anche se spesso nascosta, occultata, denegata, di violenze di ogni tipo e omicidi che attestano di fatto la permanenza, non di pratiche sacrificali, anche se in qualche caso persistono pure quelle, ma quanto meno di quella che potremmo chiamare la sotto-categoria del "sacrificabile", una nozione pienamente comprensibile solo all'interno della logica sacrificale, che tuttavia appare pienamente operativa anche in mancanza del sacrificio, agendo a vari e differenti livelli compreso certamente quello simbolico.

## 2

Nel *De partibus animalium*, una delle opere più attente a valorizzare lo studio degli animali e di ogni essere vivente, anche di quelli «meno ragguardevoli», perché «in tutte le cose naturali si trova qualcosa di meraviglioso (*en pasi gar tois physikois enesti ti thaumaston*)» (I, 645a15, trad. A. Carbone), Aristotele nel quinto paragrafo del terzo libro tratta delle vene, e specialmente della «grande vena» e dell'aorta, e quindi del cuore, mostrando una notevole conoscenza dell'anatomia di diversi animali (vengono citati, tra gli altri, la lepre, il cervo, il topo, la iena, l'asino, il leopardo, la donnola, oltre che il daino, i cammelli, gli elefanti, gli uccelli e i pesci, nonché le vacche, i tori e le pecore). E conclude con

un'osservazione che inizia così: «Chi disseziona animali (*anatemnomenois*)...» (667b 10). In questo modo Aristotele dichiara indirettamente di praticare la dissezione degli animali, e d'altronde tutto quanto scrive in questa e in altre opere sugli organi interni degli animali evidenzia una sicura pratica acquisita sul campo e non certo per sentito dire o appresa dai libri. Ma la cosa importante non è questa, quanto piuttosto la modalità attraverso la quale Aristotele disseziona un animale. Un unico modello poteva essere preso ad esempio dal filosofo greco, quello del *magheiros*, il sacrificatore e cuoco, preposto all'uccisione rituale, al taglio e alla spartizione delle carni della vittima nel pasto in comune. Così Aristotele studia l'anatomia animale, seguendo «le vie tracciate dalla *machaira* [il coltello sacrificale] di chi taglia a pezzi l'animale [l'animale domestico come la vacca, il toro, la pecora...], il *magheiros*». <sup>2</sup>

Il sacrificio nell'antica Grecia, dunque, non fonda soltanto l'unità nella separazione tra gli uomini e gli dèi, non regola soltanto il rapporto isonomico di coloro che sono ammessi a cibarsi delle carni sacrificali (con le eccezioni dovute al rango sacerdotale), fornendo la base per la partecipazione e l'esercizio dell'azione politica, ma arriva fino a imporsi come struttura e schema della stessa ricerca, nonché come sicuro punto di riferimento per la conoscenza.

Del resto, era stato Socrate in un noto passo del *Fedro* di Platone a far riferimento al «tagliatore di carni» – ancora al *magheiros*, dunque – per spiegare, dopo il procedimento che consiste nel riunire le molteplici idee particolari sotto quella generale (*synagoghe*), quello inverso che consiste nel dividere un'idea nelle specie o articolazioni che le sono proprie (*diairesis*) senza dar luogo ad alcuna mutilazione: «Il poter daccapo distinguere l'argomento nei suoi concetti elementari secondo le sue giunture naturali (*kat'arthra hê pephyken*), tentando di non romperne nessuna parte, come fanno gli scalchi inabili (*kakou magheirou tropô chrômenon*)» (265e, trad. E. Martini).

Sono soltanto due esempi, che certo mostrano il modello onnipresente del sacrificio nella società greca. <sup>3</sup> Ma il punto è comprendere come fin dall'inizio nella filosofia occidentale appaia naturale il riferimento alla logica sacrificale. Innanzitutto perché essa presuppone

---

2. DURAND 1982, 101.

3. Si rimanda a BURKERT 1981, DETIENNE e VERNANT 1982 (con ampia bibliografia) e VIDAL-NAQUET 2006.

indubbiamente un principio d'ordine, una selezione razionale di gesti e procedure, insomma: un metodo. E poi perché viene qui fornito un prototipo di selezione, scelta e separazione che sarà uno degli scopi della stessa filosofia, quella platonica in particolare.<sup>4</sup> Ma l'aspetto decisivo è forse un altro, e riguarda non tanto il fatto che dei filosofi si riferiscano al sacrificio, quanto piuttosto che non sentano il bisogno di giustificare tale riferimento, quasi come il sacrificio andasse da sé e vi fosse una sorta di necessità della pratica sacrificale. In fondo Platone, che pur conosce e mostra di apprezzare il misticismo greco, e in particolare quello delle sette orfiche e pitagoriche, le quali in termini diversi seguono diete vegetariane e sono decisamente avverse al sacrificio cruento,<sup>5</sup> almeno in questo passo sembra ritenere l'azione del *magheiros* perfettamente naturale.

Come si spiega questa vicinanza della filosofia con il sacrificio? Che vi sia sempre qualcosa da sacrificare e che il pensiero non si periti a sacrificarla, in nome della verità o dell'astrazione, o comunque di qualcosa di superiore, di uno scopo più alto; che si accetti l'inevitabilità del sacrificio mettendo in discussione tutto fuorché i presupposti taciti dell'esclusione e del rifiuto. Con le parole di Adorno: «[...] la castrazione della percezione a opera dell'istanza di controllo, che le vieta ogni anticipazione emotiva, la costringe *ipso facto* nello schema dell'impotente ripetizione del già noto. Il divieto di *vedere*, nel senso proprio della parola, si traduce nel sacrificio dell'intelletto (*Opfer des Intellekts*)».<sup>6</sup> Sembra che il pensiero debba guardarsi dalle sue stesse interdizioni, siano esse manifeste o latenti, che lo portano a chiudersi in sé, a non considerare quanto lo collega alla realtà, e dunque a privilegiare il controllo alla libertà che può derivargli solo dall'essere aperto a qualcosa che non può dominare.

In ambito diverso, e tuttavia sottilmente contiguo a quanto veniamo dicendo, Derrida intende «mettere in luce [...] la struttura sacrificale dei discorsi»<sup>7</sup> che, seppure in termini differenti, accomuna i testi di Descartes, Kant, Lévinas, Lacan e Heidegger a proposito della «questione

---

4. Insiste molto su questo tema, tra gli altri, DELEUZE 1997, 223 sgg.

5. Vedi SABBATUCCI 2006, 71 sgg., DETIENNE 1981, 123 sgg. e DETIENNE e VERNANT 1982.

6. ADORNO 1994, 142.

7. DERRIDA 2011, 36.

dell'animalità».<sup>8</sup> Senza entrare qui nel merito dell'immenso problema connesso al trattamento degli animali, per non parlare dei vegetali e dell'ambiente, mi interessa sottolineare soprattutto come in tutti questi discorsi Derrida ravvisi o riconosca «un posto lasciato libero [...] per una messa a morte non criminale».<sup>9</sup> Dunque è nel cuore stesso delle pratiche di pensiero che si anniderebbe quella che lo stesso Derrida chiama la «struttura sacrificale» (subito esprimendo, peraltro, dei dubbi su tale espressione) – struttura, pertanto, dello stesso pensiero? Non si tratterebbe più, allora, di un modello altro a cui al pensiero capita di riferirsi e di prendere a traccia del suo proprio procedere; qui, infatti, sembra venire in luce una *logica* sacrificale, ossia un pensiero sacrificale, un pensare che fa – più o meno consapevolmente – del sacrificio stesso la sua prassi. La filosofia non elaborerebbe soltanto il concetto di sacrificio, o meglio: sarebbe in grado di elaborarlo, perché sente questa struttura come intrinsecamente familiare. Da qui l'esigenza di porre ancora una volta la questione del sacrificio in filosofia. In breve: che cos'è il pensiero se non si riduce alla logica sacrificale?

### 3

L'opera nella quale la presunta prossimità fra il pensiero e il sacrificio sembra toccare un punto di non ritorno è senz'altro quella di Martin Heidegger, particolarmente negli scritti appartenenti al periodo immediatamente posteriore alla rinuncia al rettorato nel 1934 fino più o meno alla metà degli anni quaranta.<sup>10</sup> Con questo non si intende affat-

---

8. Si rimanda a DERRIDA 2006 e ai saggi contenuti in MALLET 1999.

9. DERRIDA 2011, 39.

10. Lasciamo qui deliberatamente da parte gli scritti più propriamente “politici” di quegli anni, tra i quali vi è anche HEIDEGGER 2010, 63-88, ossia il protocollo seminariale del semestre invernale del 1933-34. In questo testo, tra l'altro, Heidegger sviluppa le sue riflessioni intorno ai concetti – complementari l'uno all'altro nel suo discorso – di decisione, Stato, fedeltà, lotta, obbedienza e, appunto, sacrificio. Commentando queste pagine piuttosto inquietanti, E. Faye scrive senza mezzi termini: «[...] ciò che conta è essere pronti in ogni momento al sacrificio della propria esistenza: Heidegger riprende la dottrina del sacrificio (*Opfer*) esposta da Hitler nel *Mein Kampf*» (FAYE 2012, 205). Pur senza volere in alcun modo minimizzare la portata politica e storica dell'uso del termine “sacrificio” da parte di Heidegger in quegli anni – e, anzi, tenendola, per così dire, sullo sfondo – limitiamo qui la nostra analisi alla questione del sacrificio in rapporto al pensiero.

to affermare che la filosofia di Heidegger abbia come tema precipuo quello del sacrificio, e nemmeno che Heidegger ponga esplicitamente la questione del sacrificio. Niente di tutto questo. Piuttosto è vero il contrario, vale a dire che tale nozione emerge con insistenza in alcuni testi del pensatore tedesco senza mai essere compiutamente analizzata o sviluppata. E tuttavia, proprio per la posizione strategica che il termine "sacrificio" viene ad assumere in alcuni luoghi topici della riflessione heideggeriana di quegli anni, il ricorso a esso appare importante per comprendere meglio quello che lo stesso Heidegger chiama «il pensiero essenziale (*das wesentliche Denken*)», e dunque il rapporto che quest'ultimo intrattiene con la logica sacrificale.

Già in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger parlando del «por-si in opera (*das Sich-ins-Werk-setzen*)», e dunque del giungere alla luce, del fondarsi o del divenire della verità, ne indica varie modalità, tra le quali «il sacrificio essenziale (*das wesentliche Opfer*)» senza ulteriori specificazioni.<sup>11</sup> Il riferimento stabilisce dunque una stretta connessione tra l'accadere della verità e il sacrificio, ma senza sentire il bisogno di giustificare tale affermazione. Qualche pagina prima, d'altronde, il termine compariva insieme ad altri per significare qualcosa di assolutamente palese, in una constatazione che intendeva apparire al limite dell'ovvio: «Le cose sono, e gli uomini anche. Doni e sacrifici sono (*Geschenke und Opfer sind*). Animali e piante sono. Mezzo e opera sono».<sup>12</sup>

Ma è nei *Beiträge* che il termine viene utilizzato frequentemente e, soprattutto, in momenti decisivi per l'economia del testo. Si passa dal considerare il sacrificio qualcosa a cui essere condotti: «Deve accadere ciò che è tale da aprirci l'essere e riportarci in esso e condurci così a noi stessi e di fronte all'opera e al sacrificio (...*und vor das Werk und Opfer bringt*)»,<sup>13</sup> alla «volontà di sacrificio (*der Wille zur Opfer*)» che caratterizza coloro che rimangono in ascolto della «ripetizione (*Wiederholung*)» della domanda dell'essere,<sup>14</sup> fino alla determinazione più

---

11. HEIDEGGER 1999a, 46.

12. HEIDEGGER 1999a, 37.

13. HEIDEGGER 2007, § 23, 82. Oltre alle citazioni che compaiono nel testo, per altri riferimenti al sacrificio si vedano anche: § 32, 93 e 94; § 45, 117; § 152, 275; § 173, 298; § 225, 343; § 244, 382; § 255, 400; § 260, 430.

14. HEIDEGGER 2007, § 33, 96.

essenziale: «Nell'altro inizio tutto l'ente è sacrificato (*geopfert*) all'Essere e in base a ciò ottiene e mantiene la sua verità in quanto ente»,<sup>15</sup> che esplicita per certi versi nel modo più chiaro quanto nello scritto sull'opera d'arte rimaneva a livello di fugace e sibillina nominazione. E tuttavia è da notare come resti ancora imprecisato proprio il senso assegnato al termine "sacrificio", tanto da favorirne la lettura nel significato supposto usuale che, naturalmente, è ben lontano dall'essere perspicuo. Inoltre, il termine compare spesso quando Heidegger si riferisce ai «ritornanti» o ai «venturi (*die Zukünftigen*)», ossia a quei «pochi», a quei «rari» (il cui «stile» è il «ritegno», *Verhaltenheit*, il «tacere», *Schweigen*, e il «grande silenzio», *die große Stille*) che hanno il presentimento dell'avvento dell'ultimo Dio e, grazie alla «preparazione (*Vorbereitung*)» della verità «per ciò che sarà vero in futuro»,<sup>16</sup> seguono, accogliendolo, il passaggio dal primo, quello della metafisica, all'«altro inizio», del quale si mostrano solo cenni e su cui nulla è da decidersi. Ora, costoro fanno esperienza della «necessità dell'abbandono dell'essere (*die Not der Seinsverlassenheit*)», la quale peraltro non ha bisogno di alcun aiuto, in quanto deve «diventare essa stessa ciò che aiuta». Per questo, «devono [...] giungere coloro che risvegliano (*die Erweckenden*), i quali alla fine ritengono di aver scoperto la necessità poiché sanno di *patirla* (*erleiden*)». <sup>17</sup> In queste pagine viene messo in campo tutto un lessico della selezione, della distinzione, del ritiro, che tuttavia non è una rinuncia e una perdita,<sup>18</sup> della sopportazione, del patire, ma anche dell'isolamento e della solitudine, della decisione e della meditazione, che ben s'adatta alla logica sacrificale.<sup>19</sup> «Senza il sacrificio di questi ritornanti (*ohne das Opfer dieser Rückwegigen*) non si perviene nemmeno agli albori della possibilità di far cenno all'ultimo Dio. Questi ritornanti sono i veri pre-cursori dei venturi». <sup>20</sup> Dal

15. HEIDEGGER 2007, § 117, 236.

16. HEIDEGGER 2007, § 19, 77. E ancora: «Chi si sacrifica per questa preparazione (*wer dieser Vorbereitung sich opfert*) sta nel passaggio e deve essere in largo anticipo, e non può aspettarsi alcuna immediata comprensione, semmai solo resistenza, dall'oggi, per quanto urgente esso possa essere» (HEIDEGGER 2007, § 19, 77).

17. HEIDEGGER 2007, § 7, 53-54.

18. Cfr. HEIDEGGER 2007, § 54, 133.

19. Cfr. anche § 256, 406, dove si distingue tra il «sistema di massa (*Massenwesen*)» e gli «autenticamente sacrificati (*eigentlich Geopferten*)».

20. HEIDEGGER 2007, § 256, 402.

canto loro, invece, i venturi attendono ancora «nel ritegno disposto al sacrificio (*in offernder Verhaltenheit*)», e a loro giunge «il cenno [...] dell'ultimo Dio». <sup>21</sup>

Infine se i *Beiträge*, mettendo in questione l'impostazione di *Sein und Zeit*, partono dall'Essere e dal suo «permanere essenziale (*die wesentliche Wesung*)», dal «vibrare» e «oscillare» del nulla di ente, da questo impensabile dilatarsi e contrarsi spazio-temporale che arriva poi a «fendersi» in diverse modalità tra cui l'ultima, quella del tempo che è il nostro, dominata dalla «macchinazione» e dal nichilismo, è da sottolineare un'altra sorta di inversione che riguarda, stavolta, l'«ultimo Dio». Scrive Heidegger: «[...] l'essenziale permanenza dell'essere fonda (*gründet*) il salvataggio e dunque la creativa custodia del Dio che sempre e solo nelle opere e nel sacrificio, nell'azione e nel pensiero *divinizza* l'Essere (*...der je nur in Werk und Opfer, Tat und Denken das Seyn durchgottet*)». <sup>22</sup> Le opere, il sacrificio, l'azione e il pensiero vengono qui considerate dal punto di vista del Dio. È il Dio che *divinizza* l'Essere – e ciò è quanto mai eloquente, in quanto l'«ultimo Dio» diventa il soggetto e non l'oggetto dell'atto di divinizzare. Nelle opere, nel sacrificio, nell'azione e nel pensiero, sempre e solo in questo, non l'uomo, ma il Dio *divinizza* l'essere. Ma l'uso transitivo del verbo segna anche, una volta di più, il passaggio e allude allo stesso *passare* del Dio. Opere, sacrificio, azione e pensiero, dunque, non vanno più considerati nella staticità di un rapportarsi tra elementi dati e ontologicamente determinati, ma nell'aperto di un accadere imprevedibile in cui niente è o si dà più come prima. Che ne è, dunque, in particolare per quanto ci riguarda qui, del sacrificio e del pensiero, quando, nella svolta (*Kehre*), l'esser-ci viene fatto scaturire dalla verità dell'essere?

#### 4

Tutti questi riferimenti al sacrificio, che certo non sono i soli nelle opere di quegli anni, <sup>23</sup> ma che rendono nell'essenziale quanto ci si

---

21. HEIDEGGER 2007, § 248, 387; cfr. anche § 250, 389.

22. HEIDEGGER 2007, § 142, 265.

23. Su tutti si veda questo passo che compare nello *Zusatz* al corso friburghese del 1942/43 su Parmenide: «La forma suprema del dolore è [...] il morire di quella morte che sacrifica l'essere-uomo per la custodia della verità dell'essere (*...opfert für die*

propone di mostrare, arrivano a una sorta di punto di massima intensità nel *Nachwort* aggiunto nel 1943 alla prolusione *Was ist Metaphysik?* (1929). In queste pagine il tema del sacrificio non solo si fa stringente e deliberatamente insistito, ma acquista infine una determinazione più precisa, tanto che Heidegger si spinge fino a definirlo o comunque a caratterizzarlo in modalità che, se fugano la vaghezza riscontrata negli scritti precedenti, aprono nel contempo nuove e differenti (se non propriamente divergenti) letture. Bisogna anche aggiungere che il tema del sacrificio tocca qui il suo apice e che successivamente l'utilizzo e la valenza di questo termine nell'opera heideggeriana sarà decisamente minore o, quanto meno, non più così centrale.

È ancora del «pensiero essenziale» che è questione. Heidegger ne tenta una delucidazione, contrapponendolo al calcolare (*rechnen*) – che nella rielaborazione del *Nachwort* del 1949 verrà ulteriormente specificato in «dominio-disposizione (*Herrschaft-Bestellung*)» sull'ente –, e caratterizzandolo come il pensiero che «si prodiga nell'essere per la verità dell'essere (*verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins*)». È interessante, tra l'altro, sottolineare come, nell'edizione del 1949, il valore semantico del *sich verschwenden* che, oltre a «prodigarsi», significa anche «sprecarsi», «buttarsi via» – e questo rende ancora più forte la contrapposizione con *rechnen* –, verrà precisato con termini che risulteranno primari nell'ulteriore riflessione heideggeriana (si pensi solo a *Gelassenheit*...) dove verrà meno il riferimento al sacrificio. Si legge, infatti: «*Denken* (pensare): abbandono alla trasappropriazione della fruizione (*Gelassenheit in die Vereignung des Brauchs*) – rinunciare (a dire), ab-dicare (*Ent-sagen*)». <sup>24</sup> Quindi il passo prosegue affermando che «questo pensiero risponde all'esigenza dell'essere, in quanto l'uomo affida la sua esistenza storica alla semplicità di quell'unica necessità che obbliga non costringendolo, ma creando il bisogno che viene soddisfatto nella libertà del sacrificio (...*sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt*)». Dunque il sacrificio viene qui connesso alla libertà. Il «pensiero essenziale» che si prodiga, si profonde, si spende, si dissipa, e altresì si abbandona, rinuncia e ab-dica, è quel

---

*Wahrung der Wahrheit des Seins*). Questo sacrificio è l'esperienza più pura della voce dell'essere (*Dieses Opfer ist die reinste Erfahrung der Stimme des Seins*)» (HEIDEGGER 1999b, 292).

24. HEIDEGGER 1987, 263 (tutte le citazioni che seguono sono tratte dalle pp. 263-265).

pensiero che, di contro al «calcolare», risponde a quella che è l'esigenza dell'essere, e non dell'ente. La semplicità della necessità che – unica – obbliga senza costringere, è ciò a cui l'uomo consegna la sua esistenza storica. Tale necessità crea quel bisogno che la libertà del sacrificio soddisfa. Qual è questo bisogno? «[...] che la verità dell'essere sia salvaguardata, qualsiasi cosa possa capitare all'uomo e a ogni ente». A qualunque costo, dunque. Siamo in piena logica sacrificale – e non si dimentichi l'aggravante che Heidegger scrive queste righe a ridosso del 1944, l'anno decisivo per le sorti belliche della Germania.

E tuttavia quando entra più addentro nella determinazione del sacrificio, il discorso heideggeriano sembra assumere una colorazione diversa. Leggiamo la prima definizione che egli propone: «Il sacrificio è il prodigarsi dell'uomo nella salvaguardia della verità dell'essere per l'ente, prodigarsi che è sottratto a ogni costrizione, perché sorge dall'abisso della libertà».<sup>25</sup> Si ribadisce che il sacrificio non è costrittivo, in quanto appunto sorge dall'abisso della libertà. Già l'insistenza sul nesso sacrificio-libertà è piuttosto singolare, ma in queste righe è come se Heidegger una volta giunto ad affermare l'ineluttabilità del sacrificio intendesse togliergli il suo aspetto di imposizione e coercizione – in altre parole: ciò per cui il sacrificio è sacrificio. Del resto, il passo che stiamo analizzando è densissimo. Viene qui esplicitato il nesso tra il pensare (*Denken*) e il ringraziare (*Danken*), e – si dice – una «segreta gratitudine (*verborgene Dank*)» avviene nello stesso sacrificio. Ci si riferisce poi alla «nobiltà di quella povertà (*Adel der Armut*), in cui la libertà del sacrificio nasconde il tesoro della sua essenza». E arriviamo così a una seconda definizione: «Il sacrificio è il congedo (*Abschied*) dall'ente sulla via che salvaguarda il favore (*Gunst*) dell'essere. Il sacrificio può essere senz'altro preparato e aiutato attraverso il lavorare e l'operare nell'ente, ma per mezzo di essi non può mai essere compiuto».

È chiaro che il discorso heideggeriano è volto a spostare l'attenzione dall'ente al diradarsi dell'essere che lascia avvenire lo stesso ente. In questo contesto, «il sacrificio è di casa (*heimisch*) nell'essenza dell'evento in cui l'essere reclama (*nimmt*; s'appropria (*er-eignet*), fruisce (*braucht*), 1949) l'uomo per la verità dell'essere». Ebbene, è

---

25. *Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Sein für das Seiende.*

qui che avviene qualcosa come un rovesciamento. Perché se è vero che la logica sacrificale separa, sceglie, seleziona in vista di un fine (assimilazione, partecipazione, accesso o comunicazione con l'Altro), e risulta comprensibile all'interno di un rapporto di dare e avere tra uomini e dei, Heidegger prosegue negando recisamente tutto questo:

Questa è la ragione per cui il sacrificio non tollera (*duldet*) alcun calcolo (*keine Berechnung*) in base al quale di volta in volta lo si conta come utile o come inutile, siano gli scopi posti in alto o in basso. Un simile calcolo storpia l'essenza del sacrificio (*solches Verrechnen verunstaltet das Wesen des Opfers*). La brama di scopi (*die Sucht nach Zwecken*) turba la chiarezza del timore, pronto all'angoscia, dello spirito di sacrificio (*Scheu des Opfermutes*) che si è creduto capace della vicinanza all'indistruttibile.

Nessun calcolo, nessuna aspettativa circa l'utile o l'inutile, nessuno scopo. Resta la *Stimmung* del timore che si appresta all'angoscia, come palese riferimento alla logica sacrificale. Per il resto c'è da chiedersi perché, nonostante tutto, Heidegger mantenga il termine "sacrificio" in questa e in tutte le successive edizioni dell'opera, nonché i motivi che lo spingano a continuare a utilizzarlo. Leggendo queste pagine, da una parte ci si trova al centro di un fuoco di fila martellante che, ribadendo la necessità del sacrificio, ripete continuamente il nesso che lo lega al «pensiero essenziale» (in maniera simmetrica a quanto asserito da Heidegger circa il sacrificio, infatti, si dice che il pensiero «pone attenzione ai lenti segnali di ciò che sfugge a ogni calcolo (...auf die langsamen Zeichen des Unberechenbaren), e riconosce in essi l'imprevedibile avvento dell'ineluttabile»); dall'altra, slegato dal calcolo e connesso essenzialmente alla libertà, si intravede l'eventualità che il sacrificio così inteso, e dunque il pensiero, sfondi dall'interno, per così dire, la nozione stessa di sacrificio verso un'accezione tutt'altro che "sacrificale" che apra il pensiero a ciò che è da pensare senza per questo dover sottostare ad alcuna logica del sacrificio.

5

È noto come le pagine del *Nachwort* appena analizzate siano state lette da Adorno, e con buone ragioni, in maniera radicalmente critica. Partendo dall'essere-per-la-morte di *Sein und Zeit* e, in particolare, dal

passo in cui Heidegger contrappone l'atteggiamento del «pensare alla morte», che si risolve nei «calcoli» intesi a controllarla, alla comprensione della morte in quanto *possibilità*,<sup>26</sup> Adorno scrive: «In maniera tipicamente antintellettuale la riflessione sulla morte viene screditata in nome di qualcosa che si presume più profondo e viene sostituita dal “sopportare”, da un gesto di mutismo anche interiore (...und durchs «Aushalten» ersetzt, einen Gestus auch inwendiger Stummheit)». <sup>27</sup> Per il nostro discorso è interessante notare come Adorno intenda il rifiuto heideggeriano del “calcolare” come legato all'intento di costituire l'Esserci come «ipseità concreta», la quale tuttavia, malgrado l'intento di Heidegger, resta – per Adorno –, in quanto «ipseità astratta che si ritira in se stessa e persevera nel proprio isolamento»,<sup>28</sup> all'interno della «tradizione della dottrina dell'identità», e diventi anzi espressione di quel «culto della morte» che, nel *Nachwort*, si compirà nell'esaltazione del sacrificio: «Come la particolarità, in quanto legge della totalità, si compie nell'annientamento (*Vernichtung*), così l'autoconservazione, che ne costituisce il lato soggettivo, ha in tutta la sua smania di vivere qualcosa di nichilistico (...so hat die Verblendung, die subjektiv sie begleitet, in aller Versessenheit aufs Leben etwas Nihilistisches)». <sup>29</sup>

Lette in questi termini, le pagine del *Nachwort* – e non sono certo le sole nella produzione heideggeriana – appaiono senz'altro cupe, fosche, inquietanti. E non c'è alcun dubbio che vi sia in esse un *pathos* sacrificale che resta deliberatamente ambiguo e tale da renderle problematiche, se non addirittura – almeno per certi versi – inaccettabili. E tuttavia il dettato heideggeriano nel *Nachwort*, come si è visto, non si riduce a questo. Vi è qualcos'altro. E riguarda non tanto la determinazione dell'Esserci, quanto la natura stessa del pensiero che si scosta dal “calcolo” per approdare a una caratterizzazione meno scontata e immediata che trova il suo correlato nella libertà dell'esistenza. Il punto da affrontare ora è quello da cui siamo partiti, e cioè se il pensiero si declini sempre e comunque, pur in modalità ogni volta diverse, in una logica sacrificale o se, nel pensiero, si mostri nel suo stesso aver luogo

---

26. HEIDEGGER 2005, § 53, 313, citato da Adorno 1989, 91.

27. ADORNO 1989, 92. Adorno cita estesamente il *Nachwort* in due riprese alle pp. 92 e 110.

28. ADORNO 1989, 95.

29. ADORNO 1989, 94.

un'esteriorità rispetto al sacrificio che porta ogni volta il pensiero ad aprirsi a null'altro che alla sua libertà.

Ancora a proposito del *Nachwort* di Heidegger, Jean-Luc Nancy – pur senza negare la «connotazione sacrificale del passo» – ne propone un accenno di lettura all'interno del quinto capitolo de *L'expérience de la liberté* (1988) che, diversamente da Adorno, è tutto teso a sottolineare come la libertà del pensiero, ossia uno dei luoghi in cui si riconosce tutta la tradizione occidentale esemplificata da Nancy con una citazione tratta dalle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, si eserciti propriamente nel venir meno del sacrificio. La chiave di volta del discorso di Nancy è dunque la libertà, peraltro intesa in un senso che dichiaratamente risente tra l'altro dell'influsso heideggeriano, e intorno a questo asse centrale si sviluppa tutto un procedere che – come vedremo – spingerà Nancy a contestare dall'interno lo stesso uso heideggeriano in questo contesto del termine “sacrificio”. Ma è innanzitutto importante notare come Nancy, che afferma di non volersi soffermare in queste pagine sull'aspetto sacrificale del passo di Heidegger, nel giro di poche righe abbozzi quella che diventerà la duplice direttiva con la quale in un suo saggio di poco posteriore, *L'insacri-fiable*, affronterà direttamente e con esiti assai rilevanti la questione del sacrificio. Da una parte, infatti, questo sacrificio in vista della verità di cui parla Heidegger non è molto lontano dal sembrare una «commedia del simulacro in cui nulla d'essenziale va perduto»,<sup>30</sup> il che – tra l'altro – portò lo stesso Bataille, dopo averne coltivato l'ossessione, a diffidare del sacrificio senza tuttavia rinunciarvi in termini espliciti e definitivi («Nel sacrificio, il sacrificante s'identifica con l'animale messo a morte. In questo modo egli muore vedendosi morire, e anzi in una certa maniera, per sua volontà, all'unisono con l'arma del sacrificio. Ma è una commedia!»).<sup>31</sup> Dall'altra, Heidegger si rifarebbe al «modello della tragedia dialettica, che perde l'uomo solo per ritrovarlo sopraelevato, nella postura di un contemplatore e fruitore della verità, ossia del filosofo in quanto teorico». <sup>32</sup> Considerazione, questa, piuttosto importante, in quanto preludio a ciò che ne *L'insacri-fiable* diventerà la messa in

---

30. NANCY 2000, 55; cfr. NANCY 1992, 219.

31. BATAILLE 2000, 159. Non è superfluo aggiungere che non si tratta affatto di una commedia per l'animale messo a morte.

32. NANCY 2000, 55; cfr. NANCY 1992, 229 sgg. e *passim*.

evidenza del dispositivo stesso della filosofia occidentale, riscontrabile in particolare – anche se non solo – in Platone (cruciali saranno qui le nozioni di *mimêsis*, *methexis* e ripetizione) e in Hegel, nonché nello stesso Bataille lettore di Hegel, e beninteso nel cristianesimo, che trasformerà il sacrificio in “sacrificio spirituale”, magari sottolineando – come appunto nel caso di Bataille – il momento della trasgressione, senza però per questo rinunciare alla logica sacrificale che si eserciterà soprattutto sul momento negativo in cui a (volere) essere annientata o comunque superata (*aufheben*) sarà la finitezza. E qui la questione del sacrificio diventa più che mai la questione del pensiero. Non solo nel senso che il pensiero se ne deve occupare, ma in quello ben più decisivo che tale modalità del sacrificio sembra concernere innanzitutto il pensare stesso nel momento in cui considera il finito qualcosa che deve essere superato per poter comunicare o entrare in comunione con ciò che si suppone essere al di là.

Ma torniamo al *Nachwort* di Heidegger. Riferendosi a quelle pagine, Nancy scrive: «C'è, malgrado tutto, anche un altro aspetto (*l'autre allure*) del sacrificio (in virtù del quale, peraltro, non si dovrebbe più parlare di “sacrificio”): la prodigalità». Del sacrificio, dunque, finisce per emergere (in contrasto con la stessa «connotazione sacrificale del passo» heideggeriano – *malgré tout*) l'altro aspetto, per cui non c'è forse più sacrificio in alcun senso («il n'est peut-être plus “sacrifice” en aucun sens», scrive Nancy). La formula nell'originale francese è dubitativa, non avversativo-limitativa come nella traduzione citata: l'altro aspetto del sacrificio non è più sacrificio, *forse*. Non sappiamo, non possiamo sapere, se vi sia un aspetto del sacrificio che esca da ciò che abbiamo imparato a chiamare “sacrificio”. Di più: è davvero possibile che non vi sia più sacrificio, in un qualunque senso si possa attribuire a questo termine? Si è mai fuori del sacrificio? Con tutto questo ha dunque a che fare la *prodigalità* di cui parla il passo heideggeriano. «Il pensiero prodiga ciò che pensa, prendendo le distanze dal “calcolo”, e lo fa in modo tale che, a dispetto dei vantaggi che immancabilmente ne conseguono, sia per il soggetto che pensa, sia per l'economia del suo discorso, ciò che viene davvero *pensato* possa essere solo ciò che viene prodigato (vale a dire: ciò di cui il pensiero è o fa “esperienza”, e non ciò di cui elabora il concetto o la teoria)». Se Adorno, partendo da *Sein und Zeit*, legge l'opposizione del “calcolo” in connessione con la costituzione dell'Esserci e a questa rimane legato in tutta la sua interpretazione,

Nancy – seguendo alla lettera il dettato heideggeriano del *Nachwort* – pone direttamente la questione del sacrificio e del pensiero. In questo modo, la nozione di sacrificio subisce una prima torsione decisiva: viene ribadito, infatti, che qui Heidegger non parla del sacrificio dell'Esserci, o almeno non direttamente (il nesso semmai, per Nancy, è tra pensiero, uomo, libertà ed esistenza, dove ogni termine rimanda a tutti gli altri senza poter essere isolato), ma del sacrificio (che forse non è più in alcun senso "sacrificio") del pensiero. Ed è ancora il pensiero, malgrado tutto, e non l'Esserci, in queste pagine heideggeriane, a prodigarsi, sperperarsi, dilapidarsi (*sich verschwenden*) lontano da ogni calcolo.

Ma cosa vuol dire prendere le distanze dal "calcolo"? Nel breve passaggio nancyano citato, da un lato si tratteggia tutta una contabilità basata sui diversi vantaggi conseguibili – nella fattispecie, dal soggetto che pensa e dal discorso – *attraverso* il pensiero e, dall'altro, si tenta di determinare non le elaborazioni del pensiero (le concezioni o le teorie, ossia ciò in vista di cui il pensiero pensa), quanto piuttosto l'*esperienza* del pensiero, appunto «ciò di cui il pensiero è o fa "esperienza"». Ecco allora che il pensato («ciò che viene davvero *pensato*») altro non può essere che ciò che viene prodigato. Ed è qui che appare in tutta la sua potenza (che è prodigalità, e dunque per estensione: profusione, generosità, splendore, assenza di calcolo) il sorgere del pensiero «dall'abisso della libertà», di cui parla Heidegger. Il sacrificio mostra l'altro suo aspetto nel liberarsi, nel non sottostare alla logica dello scambio, dell'utile e del fine. Liberazione e libertà del pensiero si danno insieme nell'esperienza del prodigarsi che non segue alcuna contabilità. La «libertà del pensiero» è dunque l'opposto della logica sacrificale; l'«altro aspetto» del sacrificio è prodigalità e libertà, là dove invece vi era calcolo e compimento.

Nessun dubbio che le pagine del *Nachwort* heideggeriano autorizzino una tale lettura. Ma il punto è se davvero del sacrificio non ne è più niente. Se, cioè, Heidegger, in quel passo, porti la nozione di sacrificio a sacrificare se stessa. E niente è meno certo. Innegabilmente, l'esperienza del pensiero non può che sorgere «dall'abisso della libertà» e non può in nessun caso essere ridotta ai vantaggi o ai fini che il pensiero permette di conseguire. D'altro canto, però, non ci si potrebbe neppure riferire all'esperienza del pensiero se non, indirettamente, attraverso i vantaggi, i fini e, in ultima analisi, la contabilità e dunque il "calcolo" che si accompagna allo stesso esercizio del pensare. Il «forse» utilizzato

da Nancy scopre qui tutta la sua valenza. Se con il pensiero ne va della libertà e della prodigalità – ed è questo che ogni filosofia non ha mai cessato più o meno implicitamente di ribadire –, tuttavia è inevitabile che tale potenza si mostri nei discorsi e nelle scritture, dove, certo, vi sono scopi, interessi o, per quanto ridotta al minimo, la volontà di essere persuasivi. Almeno, questo è quanto distingue la filosofia, la pratica del pensiero, da altre esperienze.

6

Ma, infine, di che sacrificio stiamo parlando? Di che cosa parliamo quando parliamo di sacrificio? Ormai è chiaro che si tratta di una categoria, di una struttura, che l'Occidente ha creato superando e interiorizzando un supposto sacrificio primitivo o "straniero" di cui non sappiamo nulla. Non si tratta, tuttavia, di denunciarne l'artificialità – non soltanto, perlomeno. Piuttosto, è l'attrazione verso questo dispositivo a costituire problema. Il pensiero costruisce superando quanto si suppone fosse prima, e tale costruzione, non esente da un certo *pathos* che deriva dalla visione della crudeltà, della negatività, della violenza e del segreto che vi si accompagna, sembra ritorcersi verso il pensiero stesso e spingerlo ad andare oltre, a superare – soffrendo – la negatività, e dunque a lasciarla cadere per accedere a un Fuori, per comunicare ed entrare in comunione con gli altri e con l'Altro. Con il sacrificio – per usare le parole di Hegel – non si tratta soltanto della finitezza che entra in rapporto con l'infinito, ma soprattutto del «processo interiore» che rinuncia a far mia la «finitezza immediata» che pur io sono in considerazione della relazione che mi lega all'assoluto. Non ho nulla di mio, e non voglio che questa finitezza sia mia, sono unicamente nel rapporto con l'Altro che mi dà l'appropriazione che cerco.<sup>33</sup> Rinuncia della proprietà finita per un'appropriazione infinita. Nessuna rinuncia, dunque, della proprietà che viene in questo modo portata all'eccesso.

Quella del sacrificio è una logica della soglia, dell'oltrepassamento e della *possibilità* dell'accesso. Scrive Nancy: «[...] il segno del sacrificio è il segno della possibilità ripetitiva e mimetica di un accesso a un luogo oscuro dal quale si suppone provengano sia la ripetizione che

---

33. HEGEL 1973, 299-300.

la mimesi». <sup>34</sup> Il “luogo oscuro” è quanto non può essere raggiunto e proprio per questo non smette di ossessionare il pensiero. L’insistenza continuamente reiterata al fine di accedere a questo luogo è il sacrificio. *Dal* luogo oscuro *al* luogo oscuro: ripetizione e mimesi, che rendono possibile la partecipazione. «Ma se questo luogo non fosse nulla, e se, di conseguenza, per arrivarci, non ci fosse niente da sacrificare?». <sup>35</sup> Quando questo luogo è *qualcosa*, allora il pensiero sottostà alla logica del sacrificio. È questa fascinazione che, nonostante tutto, si sente affiorare seppur ambigualmente – o anche, ma in modo indiretto e non sufficiente, appena problematizzata – nelle pagine di Heidegger che abbiamo analizzato, e che certo non è riscontrabile solo in Heidegger (si veda, ne *L’insacrificabile*, tutta la disamina dell’(auto)sacrificio occidentale interiorizzato, spiritualizzato e dialettizzato: da Socrate e Cristo a Hegel, dalla tradizione cristiana a Nietzsche, da Bataille a Lacan...), ma che in Heidegger si fa forse più inquietante per le discusse contiguità di ordine storico e politico.

Contro ogni fascinazione occorre dunque ribadire che il luogo è nulla, che non vi è accesso, e che perciò non vi è niente da sacrificare. Così Nancy, per il quale la comunità, l’*essere-con* è la consistenza stessa dell’alterità originaria, vale a dire l’essere singolare plurale che costituisce senz’altro l’essere. Non c’è alcuna preesistenza dell’essere rispetto al singolare plurale, perché non esiste che la spaziatura delle singolarità, e dunque *nulla* preesiste – ogni esistente, esistendo, co-esiste, appare insieme al mondo, agli altri e gli uni agli altri (è la *comparizione*). A fondamento dell’essere, se un’espressione come questa ha ancora senso, vi è la pluralità degli enti. «La partizione (*partage*) risponde a questo: ciò che la comunità mi rivela, presentandomi la mia nascita e la mia morte, è la mia esistenza fuori di me [...]. *La comunità non toglie la finitezza che espone. Essa stessa, insomma, non è che questa esposizione*». Questo perché «la finitezza, ed essa soltanto, “è” comunitaria». <sup>36</sup> Ne consegue una duplice, ma strettamente intessuta, stratificazione della finitezza. Da una parte, non vi è un soggetto che dispone di sé, del proprio corpo, e che dunque si possa appropriare – dialetticamente o misticamente – di qualcosa come la sua essenza, quanto piuttosto è

---

34. NANCY 1992, 244.

35. NANCY 1992, 244.

36. NANCY 1995b, 63.

l'inappropriazione a costituire l'unica sua modalità di appropriazione. D'altra parte, "comunità" significa che «non c'è essere singolare senza un altro essere singolare e che esiste dunque ciò che impropriamente si potrebbe chiamare "socialità" originaria e ontologica, la quale, nel suo principio, va ben oltre il semplice motivo dell'esser-sociale dell'uomo [...]». <sup>37</sup>

Ora, rapportato alla questione del sacrificio, tutto questo comporta, da un lato, che non vi sia alcuna negazione che debba essere superata come mero momento o tappa transitoria all'interno di un'economia sacrificale, perché l'esistenza non è una proprietà del soggetto o dell'Esserci, né è possibile appropriarsene mediante la *mimêsis*<sup>38</sup> e la partecipazione (*methexis*) o l'accesso a un qualunque assoluto: il *non* è dell'essere – di cui parla Heidegger – non è una negazione, quanto piuttosto l'affermazione ontologica di un'originaria e insuperabile *inappropriazione*: «[...] l'esistente non ha essenza. Non può essere riportato alla trans-appropriazione (*trans-appropriation*) di un'essenza. Ma è offerto, cioè è presentato all'esistenza che è». <sup>39</sup> Dall'altro lato, che ogni comunità fusionale non porta se non al «suicidio» dell'essere-con;<sup>40</sup> perché anche l'essere-in-comune si sottrae all'appropriazione, e resiste in quanto inosservato, diffuso e imprevedibile a ogni tentativo di farne qualcosa:

Comune – banale, ordinario: noi compariamo dinanzi alla nostra banalità, dinanzi all'assenza di eccezione d'una "condizione" che è stata troppo spesso battezzata "umana". – E comune, "comune": non fatta d'una sostanza unica, ma al contrario d'una assenza di sostanza che *condivide* (*partage*) essenzialmente l'assenza di essenza. <sup>41</sup>

Così, quando si riduce o postula (più o meno consapevolmente) la logica sacrificale diventa strumentale, il pensiero non è più libero – in

---

37. NANCY 1995b, 65.

38. Riguardo alla *mimêsis* non si può che rimandare, tra gli altri lavori, a LACOUÉ-LABARTHE 1995.

39. NANCY 1992, 258; trad. lievemente modificata. Cfr. anche, nello stesso testo, *L'offerta sublime*. Qui, naturalmente, ne va dell'esposizione del corpo, dei corpi – si rimanda almeno a NANCY 1995a e, per il tema corpo/sacrificio, a GARRIDO 2009, 277-283.

40. NANCY 1995b, 36.

41. NANCY 1993, 17-18.

fondo, la libertà di pensiero è l'opposto della logica sacrificale. Anzi, la libertà di (del) pensiero si commisura allo spazio lasciato dal pensiero all'incommensurabile esistenza delle cose. Questo però non vuol dire che gli opposti si possano separare. Nancy scrive che «l'esistenza [...], nel suo senso più proprio, è insacrificabile»,<sup>42</sup> ma questo si può affermare solo come esigenza, non come determinazione dell'esistenza. L'insacrificabile è l'esigenza del pensiero – Kant direbbe *Bedürfnis der Vernunft*, il «bisogno della ragione» che nell'uso pratico, com'è noto, è incondizionato. È vero che l'esistenza «la si può solamente distruggere o condividere». <sup>43</sup> Di più: l'esistenza – se si considera l'esistere nel senso più ampio, e non soltanto come “esistenza umana” – è *in ogni momento* distrutta e condivisa. Certo, non sono la stessa cosa il sacrificio e la distruzione o l'annientamento, ma condividono almeno la presunzione di considerare sacrificabili o trascurabili determinate esistenze – le due logiche, forse, non sono poi così distanti.

L'insacrificabile come esigenza del pensiero è il pensiero di un nascere, vivere e morire, *agli altri con gli altri*, testimone soprattutto dell'intestimoniabile, ossia della verità incoglibile, imprevedibile e impenetrabile della finitezza, del passare, dell'esistere. Pensiero sempre da farsi, mai compiuto e – in questo – libero.

Alfonso Cariolato  
alfonso.cariolato@alice.it

### Riferimenti bibliografici

- ADORNO, T. W. 1989, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, trad. di P. LAURO, introduzione di R. BODEI, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964.
- 1994, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. di R. SOLMI, introduzione di L. CEPPA, Einaudi, Torino; ed. orig. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1951.

---

42. NANCY 1992, 261. Cfr. anche questi altri riferimenti al sacrificio nell'opera di Nancy: NANCY 1989, 199; NANCY 2001, 38; NANCY 2002, 26.

43. NANCY 1992, 263.

- BATAILLE, G. 2000, «Hegel, la morte e il sacrificio», in *L'al di là del serio e altri saggi*, a cura di F. C. PAPPARO, trad. di C. COLLETTA, Guida, Napoli; ed. orig. «Hegel, la mort et le sacrifice», in *Œuvres complètes*, vol. XII, Articles II : 1950-1961, sous la dir. de F. MARMANDE, avec la coll. de S. MONOD, Gallimard, Paris 1988.
- BURKERT, W. 1981, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, trad. di F. BERTOLINI, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten Und Mythen*, de Gruyter, Berlin und New York 1972.
- DELEUZE, G. 1997, *Logica del senso*, trad. di M. DE STEFANIS, Feltrinelli, Milano; ed. orig. *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969.
- DERRIDA, J. 2006, *L'animale che dunque sono*, trad. di M. ZANNINI, introduzione di G. DALMASSO, Jaca Book, Milano; ed. orig. *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006.
- 2011, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, trad. di S. MARUZZELLA e F. VIRI, Mimesis, Milano e Udine; ed. orig. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», in *Points de suspension*, Galilée, Paris 1992.
- DETIENNE, M. 1981, *Dioniso e la pantera profumata*, trad. di M. DE NONNO, Laterza, Roma e Bari; ed. orig. *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris 1977.
- DETIENNE, M. e J.-P. VERNANT 1982, *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di C. CASAGRANDE e G. SISSA, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979.
- DURAND, J.-L. 1982, «Bestie greche: proposte per una topologia dei corpi commestibili», in *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. di C. CASAGRANDE e G. SISSA, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. «Bêtes grecques. Propositions pour une topologique des corps à manger», in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, sous la dir. de M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, Gallimard, Paris 1979.
- FAYE, E. 2012, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, trad. di F. ARRA, L'asino d'oro, Roma; ed. orig. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005.
- GARRIDO, J.-M. 2009, «Le corps insacrifiable», in *Europe. Revue littéraire mensuelle*, 960.
- HEGEL, G. W. F. 1973, *Lezioni sulla filosofia della religione, vol. 1*, a cura di E. OBERTI e G. BORRUSO, Zanichelli, Bologna; ed. orig. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von G. LASSON, Meiner, Leipzig 1925-29, Bd. 2.
- HEIDEGGER, M. 1987, «Poscritto a “Che cos'è metafisica?”», in *Segnavia*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano; ed. orig. „Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»“, in *Wegmarken*, hrsg. von F. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt am Main 1976. Gesamtausgabe 9.

- HEIDEGGER, M. 1999a, «L'origine dell'opera d'arte», in *Sentieri interrotti*, a cura di P. CHIODI, La Nuova Italia, Firenze; ed. orig. „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in *Holzwege*, hrsg. von F. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt am Main 1977. Gesamtausgabe 5.
- 1999b, *Parmenide*, a cura di F. VOLPI, trad. di G. GURISATTI, Adelphi, Milano; ed. orig. *Parmenides*, hrsg. von M. FRINGS, Klostermann, Frankfurt am Main 1992. Gesamtausgabe 54.
  - 2005, *Essere e tempo*, a cura di F. VOLPI, sulla versione di P. CHIODI, Longanesi & C., Milano; ed. orig. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001.
  - 2007, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a cura di F. VOLPI, trad. di A. IADICICCO e F. VOLPI, Adelphi, Milano; ed. orig. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F. W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. Gesamtausgabe 65.
  - 2010, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, in *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente, Heidegger-Jahrbuch 4*, hrsg. von A. DENKER und H. ZABOROWSKI, Alber, Freiburg und München.
- LACQUE-LABARTHE, P. 1995, *L'imitazione dei moderni*, a cura di P. DI VITTORIO, Palomar, Bari; ed. orig. *L'imitation des modernes (Typographies 2)*, Galilée, Paris 1986.
- MALLET, M. L. éd. 1999, *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris.
- NANCY, J.-L. 1989, «Soleil cou coupé», in *Le démon des anges*, CRDC et Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Nantes et Barcelona.
- 1992, «Il cuore delle cose», in *Un pensiero finito*, a cura di L. BONESIO, trad. di L. BONESIO e C. RESTA, Marcos y Marcos, Milano; ed. orig. «L'Insacrifiable», in *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
  - 1993, «La comparizione (Dall'esistenza del "comunismo" alla comunità dell'"esistenza")», in *Politica*, a cura di M. ZANARDI, trad. di M. ARMANO, Cronopio, Napoli; ed. orig. «La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence")», in *La comparution*, sous la dir. de J.-L. NANCY et J. C. BAILLY, Bourgois, Paris 2007.
  - 1995a, *Corpus*, trad. di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli; ed. orig. *Corpus*, Métailié, Paris 1992.
  - 1995b, *La comunità inoperosa*, trad. di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli; ed. orig. *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeurs, Paris 1990.
  - 2000, *L'esperienza della libertà*, trad. di D. TARIZZO, introduzione di R. ESPOSITO, Einaudi, Torino; ed. orig. *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988.
  - 2001, *Essere singolare plurale*, con un'introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, trad. di D. TARIZZO, Einaudi, Torino; ed. orig. *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.

- NANCY, J.-L. 2002, «Immagine e violenza», in *Tre saggi sull'immagine*, trad. di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli; ed. orig. « Image et violence », in *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003.
- SABBATUCCI, D. 2006, *Il misticismo greco*, postf. di P. SCARPI, Bollati Boringhieri, Torino.
- VIDAL-NAQUET, P. 2006, «Valori religiosi e mitici della terra e del sacrificio nell'Odissea», in *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, trad. di F. SIRCANA, Feltrinelli, Milano; ed. orig. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée », in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, La découverte, Paris 2005.